

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

**207-208 | 2013**

**Un miracle créole?**

---

## Les tribus du néolibéralisme

Alain Babadzan

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24701>

DOI : 10.4000/lhomme.24701

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 12 novembre 2013

Pagination : 349-365

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Alain Babadzan, « Les tribus du néolibéralisme », *L'Homme* [En ligne], 207-208 | 2013, mis en ligne le 05 novembre 2015, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24701> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.24701>

---

© École des hautes études en sciences sociales

# Les tribus du néolibéralisme

Alain Babadzan

**L'**UN DES DERNIERS ouvrages de John et Jean Comaroff, *Ethnicity, Inc.*, se veut « une provocation, un travail anthropologique non conventionnel » (p. 151). Non conventionnel certainement, tant par sa construction inhabituelle que par sa liberté de ton et son ambition théorique : il ne s'agit rien moins que de penser à l'échelle mondiale le processus tendant à transformer les groupes ethniques en entreprise et leurs cultures en marchandise. L'essai fourmille d'idées et d'intuitions originales, et ouvre quantité de pistes nouvelles, alternant réflexions de fond et vignettes ethnographiques, le tout en à peine plus de 150 pages. L'analyse convoque ainsi un vaste ensemble de phénomènes caractéristiques à des niveaux divers de ce que les Comaroff nomment « *business* de l'identité » (p. 65), ou « ethnocapitalisme ». Si la littérature commence à être abondante sur ces questions, même dans le champ de l'anthropologie, par son ampleur de vues la tentative des Comaroff mérite commentaire et gagne sans doute à être rapprochée d'autres théories qui, comme celle d'Elizabeth Rata, se sont proposées d'interpréter le « capitalisme néotribal ».

Les auteurs consacrent un chapitre à la transformation en entreprise (*incorporation*) des « nations autochtones » des États-Unis, et évoquent bien sûr le « capitalisme de casino » qui est tout sauf anecdotique : le chiffre d'affaires des casinos installés sur le territoire des réserves indiennes atteint des milliards, et s'ils ne formaient qu'une seule entreprise, cette « industrie » figurerait parmi les vingt plus profitables des États-Unis, devant JPMorgan et Merrill Lynch (p. 71). La législation

\_\_\_\_\_ À propos de John L. Comaroff & Jean Comaroff, *Ethnicity, Inc.*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

accorde en effet aux groupes indiens, en tant que *Domestic Dependant Nations*, l'exemption fiscale pour les opérations économiques basées sur leur territoire. Bon nombre de groupes se sont lancés dans l'aventure, en partenariat avec des capitaux étrangers le plus souvent. Mais, à la différence des Mohegan (Connecticut), propriétaires d'un casino géant (le Mohegan Sun, une « machine à profit d'un milliard par an »), ou des Seminoles (Floride), désormais à la tête d'un empire du jeu et du divertissement depuis qu'ils ont racheté la chaîne Hard Rock (965 millions de dollars) – ces deux groupes étant des unités ethniques bien identifiées et dûment « incorporées » dans le cadre de la législation indienne des États-Unis –, il est des cas fréquents où « c'est le commerce qui produit les groupes ethniques, et non le contraire »<sup>1</sup> (p. 67).

Les Indiens Pomo (« bande Lytton »), par exemple, au terme d'une histoire de dépossession et de dispersion, eurent à mener une bataille juridique aux allures d'*insurgent lawfare* pour que le statut de nation souveraine leur fût restitué en 1991, mais à condition de ne pas construire de casino sur leur territoire tribal, situé trop près des vignobles de l'Alexander Valley (Sonoma County, Californie). Ils durent attendre encore plus d'une dizaine d'années pour remporter une nouvelle victoire, avec l'autorisation d'acheter un terrain d'un peu moins de 4 hectares près du Golden Gate Bridge, où l'exploitation d'un casino leur fut accordée. Fortune faite, leur entreprise emploie aujourd'hui 520 personnes. Les 252 actionnaires indiens membres de la Lytton Band perçoivent une rente individuelle et des allocations pour leurs dépenses de logement, de santé et d'éducation. Ils ont même pu acheter 20 hectares dans le comté de Sonoma, pour y construire... une réserve indienne (pp. 68-69). Le cas limite est celui de la « bande Augustine » des Indiens de la Cahuilla Mission, dont le dernier membre, Roberta Ann Augustine, s'éteignit en 1986. Sa petite-fille, « élevée à Los Angeles dans un milieu africain-américain [...] prit alors conscience de ses racines indiennes ». Elle retourna s'installer sur les terres familiales, devenues entre-temps un dépotoir. Un casino y ouvrit ses portes en 2002, en partenariat avec Paragon Gaming LLC de Las Vegas. Les Comaroff y voient « un rite de renaissance célébrant la capacité du capital financier, du capital culturel et du capital humain de produire un futur » (p. 69).

Dans tous ces cas et bien d'autres, « l'ethnicité naît de l'entreprise, l'identité culturelle du commerce, la communauté imaginée de l'*incorporation* » (p. 71). Significativement, la résurrection de ces groupes ethniques les conduit, « sur le chemin de leur transformation en entreprise, à réaffirmer

1. Toutes les citations extraites d'ouvrages en anglais ont été traduites par l'auteur.

et, le cas échéant, à redécouvrir leur “tradition” » (p. 74). Le « pouvoir occulte du capital de fabriquer de l’identité » (p. 69) s’accompagne ainsi de la (re)création de cérémonies et de festivals culturels divers où sont au passage (re)produits et vendus quantité d’objets symboliques sous le contrôle de l’ethnie-entreprise.

« Capital et identité ethnique se coproduisent l’un l’autre », affirment les Comaroff (p. 73) et cette relation se donne à voir également dans les deux études plus approfondies auxquelles ils consacrent un chapitre (« A Tale of Two Ethnicities »), s’appuyant cette fois sur leur longue familiarité avec le terrain sud-africain. Le premier cas est celui des « Bushmen » San. Dispersés à l’extrême, ils avaient entrepris un combat judiciaire pour faire valoir leurs droits de propriété sur un produit naturel et culturel à la fois, le cactus *Hoodia gordonii*, aux propriétés coupe-faim, qui avait été breveté par l’industrie pharmaceutique. Le groupe, avec le soutien d’un ensemble d’ONG, en fut conduit à affirmer devant les tribunaux son existence en tant que « peuple » pour revendiquer des droits sur la plante, promue en symbole identitaire. L’institution (*incorporation*) du groupe et le renforcement de liens d’appartenance jusqu’alors distendus furent la conséquence de la réussite de cette affirmation d’ethnicité, mise en avant afin de conquérir des droits économiques sur une ressource « culturelle ».

Les Bafokeng (province du Nord-Ouest, Afrique du Sud) présentent un cas inverse. Ils bénéficient d’une identité légale et d’un territoire reconnu (qu’ils eurent à racheter pendant la période coloniale après en avoir été dépossédés au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle). La fortune de la « nation Bafokeng », « la plus riche tribu d’Afrique » (p. 99) est liée aux royalties versées par les compagnies minières exploitant les gigantesques réserves de platine découvertes sur leur territoire. À l’issue d’un long combat judiciaire contre Impala Platinum, le second producteur mondial de platine, la rente fut portée, en 1999, à 22 % des revenus d’exploitation. Les revenus du platine ne sont pas redistribués, mais sont réinvestis par les dirigeants de la nation-entreprise dans les secteurs économiques les plus variés, des mines de platine – dont ils sont devenus actionnaires – aux télécommunications, à l’agriculture et à l’énergie, en passant par les assurances suisses. La Royal Bafokeng Nation est désormais à la tête d’un réseau d’entreprises et de participations dont la valeur est estimée à 2,7 milliards de dollars (p. 106). Pièce centrale du dispositif, la Royal Bafokeng Holdings est présidée par le roi (héréditaire). Bien que nominale-ment disjointes, gouvernances politique et économique tendent à se chevaucher et à brouiller les frontières entre roi et PDG, sujets et actionnaires, tribu et entreprise.

Mais la *success story* de la nation Bafokeng comporte également un volet culturel : « l'*incorporation* d'une identité fondée entièrement sur le capital financier ne suffit pas » et la « consolidation de l'identité nationale », selon le programme du Royal Bafokeng Institute, passe par la recherche de racines culturelles communes et l'invocation de la tradition qui « saturent le discours public » local, remarquent les Comaroff (p. 114). Les cérémonies du couronnement du roi-PDG, en 2003, furent l'une des traductions de cette affirmation culturelle, interprétée, ajoutent-ils, sur un mode typiquement « afromoderniste », où l'évocation de la tradition (le roi en costume occidental revêtu d'une peau de léopard, etc.) fut réalisée dans des formes, des lieux et un contexte *délibérément* modernes appropriés à la « présentation d'une nouvelle gamme de produits », la mise en scène affirmant autant un ancrage culturel qu'une capacité à le réinterpréter sans être voué à le reproduire autrement que de manière créative.

Dans les deux cas bafokeng et san, que l'*incorporation* de l'ethnicité précède ou soit consécutive à la marchandisation culturelle, chaque moment tend à rejoindre l'autre, comme si capitalisme ethnique et réification de la culture étaient inséparables. La mise en évidence de cette « dialectique » et de ce « lien contre-intuitif entre entreprise et ethnogénèse » (p. 140) est un des temps forts de l'argument des Comaroff, et constitue sans doute l'élément le plus original parmi les caractères généraux qu'ils prêtent à cet ethnopreneurialisme multiforme que, faute de mieux, ils nomment *Ethnicity, Inc.*

Parmi les autres caractéristiques de ce phénomène désormais planétaire se retrouvent la mise en avant du « sang et de la biologie » dans la détermination de l'appartenance ethnique, l'importance pratique et juridique (plus encore que symbolique) de la possession d'un territoire comme ouvrant sur des droits à la reconnaissance sociale, à une « existence souveraine », droits qui, une fois obtenus, conduisent le plus souvent à se retourner contre l'État (p. 62). Dans ce contexte où « l'entreprise et la culture se rencontrent sous le signe de la marchandise » (p. 116), il n'est plus guère de place pour la politique. À cette tendance à la dépolitisation des revendications répond la juridification du rapport à l'État, aux autres groupes, aux autres entreprises. « La lutte des classes a cédé la place aux *class actions* », écrivent les Comaroff qui ont décidément le sens de la formule. Ce glissement progressif « du politique vers le légal », ce « fétichisme de la loi » (p. 54) est une des traductions des mutations actuelles du politique. Il ne s'agit pas que d'une spécialité anglo-saxonne (il est dommage que le cas des Maoris de Nouvelle-Zélande n'ait pas été présenté, j'y reviendrai), mais d'un phénomène que les auteurs ont le mérite de situer en relation avec les pratiques et les politiques du néolibéralisme.

La question de la définition du néolibéralisme a fait couler beaucoup d'encre. Les auteurs d'*Ethnicity, Inc.* l'entendent au sens que lui donnait Foucault dans son cours de 1979 au Collège de France (Foucault 2004) : non pas comme une théorie destinée à prolonger le libéralisme classique, en réaménageant par exemple les limites entre les domaines respectifs de l'économie et du politique, mais comme une doctrine qui – par-delà ses multiples variantes<sup>2</sup> – vise à instaurer un régime économique et un mode de « gouvernementalité » absolument singuliers, où l'État et la société deviendraient subordonnés aux principes du marché (*Ibid.* : 120-121). Michel Foucault s'exprime en 1979, avant la « révolution conservatrice » de Thatcher et Reagan, mais après le coup d'État au Chili (1973) et la mise en place simultanée de la dictature militaire de Pinochet et du néolibéralisme des « Chicago Boys » de Milton Friedman. Les politiques inspirées à travers le monde par le néolibéralisme sont maintenant bien identifiées : dérégulation de l'activité économique et du marché du travail, concurrence « libre et non faussée » à l'échelle mondiale, privatisation des services et des ressources publiques, promotion de la « société civile » contre l'État, fin du *Welfare State* et des politiques publiques visant à la compensation des inégalités sociales, etc.

S'appuyant sur la *Naissance de la biopolitique*, les Comaroff étendent à l'ethno-entreprise les propriétés du sujet néolibéral selon Foucault : « Il y a un parallèle », écrivent-ils, « entre l'émergence du sujet entrepreneurial et celle de l'ethnopreneurialisme » (p. 51). Avec le néolibéralisme et la « démultiplication de la forme "entreprise" à l'intérieur du corps social », montre en effet Foucault, s'est imposée l'idée que chaque individu est « un entrepreneur de lui-même » (Foucault 2004 : 232, 247). Les néolibéraux ont substitué « à l'*Homo œconomicus* partenaire de l'échange, un *Homo œconomicus* entrepreneur de lui-même, étant à lui-même son propre capital, étant pour lui-même son propre producteur, étant pour lui-même la source de ses revenus » (*Ibid.* : 232). Pour l'aile la plus radicale du néolibéralisme états-unien, la forme entreprise devient le modèle d'analyse devant être étendu à toute réalité échappant encore à l'économie monétaire, y compris les relations familiales. L'« identité » et la « culture », déjà représentées depuis l'aube de la modernité occidentale comme des propriétés individuelles<sup>3</sup>, peuvent dans ces conditions être

2. Bien au-delà de l'opposition entre ordolibéraux à l'allemande et anarcho-capitalistes ou libertariens américains, que distingue Foucault, les nombreuses divergences au sein de la nébuleuse néolibérale (en particulier quant au rôle de l'État) font l'objet de l'ouvrage de Serge Audier (2012).

3. Sur la diffusion de la métaphysique de l'identité culturelle dans les sociétés non occidentales au travers des idéologies du nationalisme ethnoculturel, cf. Alain Babadzan (2009). Il est dommage que les Comaroff ne s'arrêtent pas sur cette question.

considérées comme éléments d'un « capital humain » à la Gary Becker, à la fois facteur de production et produit, rapportant comme tout capital des revenus tirés dans ce cas de leur possible réification en ressource économique et en marchandise.

À la suite de Foucault, les Comaroff soulignent la singularité du tournant néolibéral, et le renversement qui en résulte des rapports entre le marché et l'État, l'économie devenant le principe s'imposant à un État dessaisi d'une part croissante des fonctions régulatrices qu'il exerçait dans le cadre de la démocratie libérale classique et, à son tour, tendanciellement représenté comme entreprise. Après que les entreprises eurent été instituées comme personne à l'aube du capitalisme, et alors que s'éloigne le *Welfare State*, ce sont aujourd'hui les personnes elles-mêmes qui se muent en entreprises (p. 131).

La critique foucauldienne du néolibéralisme a connu récemment un immense succès aux États-Unis, où ses thèses avaient été diffusées par Thomas Lemke (2001) et Wendy Brown (2003) (tous deux cités par les Comaroff) quelques années avant la traduction anglaise de *Naissance de la biopolitique* (Foucault 2008). La traduction du cours de Foucault, star des campus américains et référence obligée de la plupart des débats de société aux États-Unis, tombe à point nommé au moment où la crise de 2008 relance des interrogations sur le capitalisme américain, la dérégulation, le rôle de l'État dans la prise en charge publique des dettes privées, etc. Les thèses de Foucault sur le néolibéralisme étaient d'autant mieux prédisposées à séduire un public américain que la réputation de radicalité de leur auteur autant que son rejet de toute forme d'analyse marxiste du capitalisme moderne permettaient à beaucoup de s'y reconnaître. Serge Audier, dans sa récente et remarquable somme sur le(s) néolibéralisme(s) (2012), relève les ambiguïtés de la position de Foucault sur le sujet :

« Ses très nombreux exégètes discutent encore la question de savoir ce que lui-même pensait du néo-libéralisme, certains allant même jusqu'à parler, sinon d'une fascination, du moins d'une sympathie relative. Si la thèse d'un "flirt" avec le néo-libéralisme peut se discuter, il n'en reste pas moins vrai que nombre des disciples de Foucault vont trop vite en enrôlant leur héros dans un discours anti-libéral, tant la relation de leur maître au libéralisme était alors complexe » (*Ibid.* : 23 ; cf. également note 2).

Quoi qu'il en soit, il est frappant que la critique foucauldienne ne fasse aucune place à la question de l'accroissement des inégalités, alors que :

« [...] la réalité effective de la révolution néo-libérale des années 1970-1980 correspond à un affaiblissement du pouvoir syndical et à la reconstitution d'inégalités considérables [...]. Comment penser sérieusement le néo-libéralisme contemporain sans prendre en compte l'hyper-concentration de la richesse et du pouvoir dans une tout petite minorité à l'échelle de la planète ? » (*Ibid.* : 28).

Foucault est tout autant indifférent à la nature idéologique de la vision du monde portée par l'économie politique néolibérale. Pour lui, la critique marxiste du capitalisme est dépassée par les réalités de la fin des années 1970 et, avec elle, la critique de la société de consommation (Marcuse, Baudrillard) ou de la société du spectacle (Debord) :

« Vous avez, chez Sombart, en fait dès les années 1900, cette critique que vous connaissez bien et qui est devenue maintenant un des lieux communs d'une pensée dont on ne sait pas très bien quelle est l'articulation et l'ossature, critique de la société de masse, critique de l'homme unidimensionnel, société de l'autorité, société du spectacle, etc. » (Foucault 2004 : 117)<sup>4</sup>.

D'une certaine façon, des ambiguïtés comparables à celles de Foucault se retrouvent chez les Comaroff, partagés entre critique du néolibéralisme<sup>5</sup> et apologie de la subjectivation par la marchandise. La marchandisation généralisée des cultures est un phénomène « complexe », auquel ils reconnaissent aussi bien des aspects destructeurs qu'un potentiel d'*empowerment*.

Car *Ethnicity, Inc.* a un double visage, « un visage de Janus » (p. 143). Les Comaroff soulignent tout ce que doit au néolibéralisme l'engagement des groupes ethniques contemporains dans l'institution en entreprise et dans la marchandisation de leur culture. De ce point de vue, leur ouvrage tranche nettement avec les analyses populistes visant à minimiser (voire à nier) la portée de cette relation, pour n'y trouver qu'une synthèse (forcément) créative où il faudrait voir encore et toujours les habits neufs de la culture et, partant, une forme de résistance contre la mondialisation, un détournement, une ruse de la raison indigène<sup>6</sup>. *Ethnicity, Inc.* est pour les Comaroff un phénomène contemporain, entièrement surplombé par les doctrines et pratiques du néolibéralisme par rapport auxquelles il doit

4. Comme le rappelle Serge Audier (2012 : 25-27), on a oublié de contextualiser le cours de Foucault, dont les intentions polémiques contre l'ensemble des critiques du capitalisme formulées à l'époque (1979) par Baudrillard, Marcuse, Debord et, généralement, par le marxisme et Mai-68, « tous renvoyés à l'archaïsme » (et à Werner Sombart), n'ont pas été aperçues.

5. Dans un article plus récent, John Comaroff ne mâche pas ses mots : « I want to see millennial hope in this moment ; I want to see radical change emerge from some of the more egregious contradictions of neoliberal capitalism come visibly home to roost ; I want to see the so-called "masters of the universe" punished for their grotesque excesses, their self-serving, often venal, practices, their structural crimes against humanity ; and I want, also, to see neocon scholar-ideologues, among them my colleagues who put the "con" in modern economics, finally have to admit to the error of their ways » (2011 : 142).

6. Pour une critique (à laquelle les Comaroff disent adhérer) de la propension à analyser les faits sociaux comme « résistance », cf. Michael Brown (1996) et Sherry Ortner (1995). Dans un registre très proche, bon nombre d'analyses anthropologiques des nationalismes ethnoculturels indigènes, du « culture movement » contemporain, voire de la mondialisation, ne sont trop souvent encore que des modulations sur le thème populiste de la continuité culturelle créative attestant de capacités d'autonomie intactes où se déploieraient toutes les ruses d'une raison indigène irrédentiste (cf. Babadzan 2009).



être analysé. On aurait pu s'attendre à partir d'ici à une critique de l'ethnoprénéurialisme en tant que produit de la mondialisation, ou de la planétarisation du *Zeitgeist* néolibéral, qui gagnerait à son tour les périphéries du Tiers ou du Quart-Monde. *Mais*, et c'est toute l'ambiguïté de l'argument de l'ouvrage, la marchandisation culturelle, la marchandise en général, la mutation des groupes sociaux en entreprises se voient attribuer une dimension libératrice. Elles émancipent davantage qu'elles n'aliènent. Le commerce-de-soi débouche sur l'*empowerment*, le renforcement des capacités d'autonomie des tribus-entreprises et des sujets qui les composent.

L'« *empowerment* par le commerce » (p. 15) conduit à un enrichissement parfois spectaculaire, même s'il ne bénéficie pas toujours à tout le monde, même s'il est à l'origine de l'apparition d'inégalités nouvelles, même s'il exclut autant qu'il intègre, reconnaissent les auteurs (pp. 108-109, p. 143). Mais il contribue aussi à introduire un « sens de fierté », tout en rassemblant ou restaurant (même sous une forme différente) des groupes ethniques longtemps dépossédés<sup>7</sup>. Dans cet *empowerment*, les Comaroff font jouer à la marchandise un rôle central. Car la réification et la folklorisation culturelles, assurent-ils, ne liquident pas l'« aura » des symboles ou des spectacles culturels mis en circulation sur le marché. Sur ce point, dont la démonstration est évidemment délicate, les auteurs croient utile de commenter longuement les thèses bien connues de Walter Benjamin (2012 [1936]) sur l'industrie culturelle et l'aura de l'œuvre d'art. Le tourisme ethnique, grand consommateur de simulacres, peut générer lui-même des reproductions qui sont des « copies authentiques », assurent les Comaroff (p. 20), tenues du reste pour telles par leurs producteurs qui peuvent finir aussi par en devenir les consommateurs : ainsi de ces danses balinaises destinées aux touristes et réintroduites ultérieurement dans les rituels traditionnels où, jugées plus belles, elles remplacèrent des danses de l'ancienne liturgie (p. 19). La survie culturelle dans de nombreux cas passe ainsi par la « survie par le moyen de la culture [*survival through culture*] » (*id.*), par la marchandisation culturelle – et le tourisme, contrairement à l'opinion commune, fournit souvent ce moyen. L'« aura » et l'authenticité des cultures ne sont donc pas incompatibles avec le commerce (p. 23). Le paradoxe est que :

« [...] ceux qui cherchent à donner une image de marque à leur différence, à tirer profit de ce qui les rend différents soient conduits à le faire dans les termes universellement reconnaissables par lesquels cette différence est représentée, marchandisée, rendue négociable par le biais des instruments abstraits du marché : l'argent, la marchandise, la mesure, le calcul de l'offre et la demande, le prix, la marque. Et la publicité » (p. 24).

7. Ces questions avaient été évoquées par Marshall Sahlins dans ses thèses sur l'« indigénisation de la modernité » (1992, 1993, 1999). Il peut paraître surprenant, connaissant la proximité de cet auteur avec les Comaroff, que ses travaux n'aient pas été cités une seule fois dans *Ethnicity, Inc.*

À la différence de la pléthorique littérature postmoderniste qui, depuis trente ans, s'est efforcée de supprimer toute pertinence pour la notion d'authenticité, les Comaroff reprennent la catégorie à leur compte, mais sans en faire nécessairement une propriété intrinsèque des copies mises sur le marché : certaines copies sont authentiques et le sont à un double titre, car leur valeur d'authenticité réside également dans l'*empowerment* et la « fierté » que leur commerce permet d'engendrer. L'authenticité ethnique, vendue comme marchandise, demeure encore authentique, n'a rien perdu de son aura. Et ses vendeurs, « quelle que soit leur dépendance vis-à-vis du marché, ne sont pas un prolétariat aliéné asservi au fétiche de leur propre essence séparée d'eux-mêmes » (p. 25).

Commentant différents travaux récents<sup>8</sup>, les Comaroff affirment que la marchandisation de la culture peut même développer une « indigenous agency » et offrir un « véhicule affectif » pour entreprendre la recherche de son « vrai moi » (*Id.*). Et du reste, même si toutes les transactions en question étaient réductibles à leur seul aspect financier, « elles n'en seraient pas pour autant dénuées de toute valeur auratique, affective ou sociale, la fongibilité de l'argent se prêtant à des transformations de valeur qui peuvent renforcer la différence et ajouter de la substance à l'identité » (p. 27). Une « identité » qui, d'ailleurs, « se construit au travers de la consommation » (p. 28), aussi bien des marchandises ethniques (dont les producteurs sont devenus consommateurs à leur tour) que des produits industriels qui font eux-mêmes l'objet d'un marketing ethnique et d'un attachement affectif à la marque et à son image. Car l'« identité » dont parlent les Comaroff est une affaire « à la fois d'inné et d'acquis, de sang et de choix » (p. 50), de choix de consommation et de style de vie<sup>9</sup>.

À ce stade, on remarquera que la transformation de toute chose en marchandise est une des conséquences du développement historique du capitalisme (Wallerstein 1983 : 16). Mais la marchandisation de la culture suppose qu'au préalable se soit imposé un rapport proprement moderne à la culture comme âme collective, essence de la nation ou du peuple, réifiable en des choses qui l'incarnent, la donnent à voir et en prouvent

8. Parmi lesquels l'article de Haidy Geismar (2005) sur les conceptions traditionnelles relatives au « copyright » sur les effigies initiatiques à Ambrym (Vanuatu) et leur congruence avec les réglementations modernes protégeant la propriété intellectuelle, la combinaison des deux débouchant sur le renforcement du pouvoir, du prestige (et l'enrichissement) des titulaires des droits coutumiers sur les objets. En d'autres termes : la marchandisation accélérée d'effigies rituelles, désormais encadrée juridiquement au Vanuatu, et les royalties versées aux ayants droit contribuent à la reproduction culturelle.

9. Les Comaroff ne semblent pas remettre en cause l'usage en tant que catégorie analytique de la notion hautement contestée et contestable d'« identité ». Sur cette question, cf. par exemple Rogers Brubaker (2001).

l'existence éternelle. L'instauration de ce rapport moderne à la culture précède largement l'irruption du néolibéralisme. Ses origines sont souvent contemporaines d'une première vague d'occidentalisation : je pense à la diffusion de la thématique culturaliste des nationalismes ethnoculturels européens, mais aussi à l'influence de certaines représentations portées par les christianismes missionnaires constituant en bloc le « paganisme » comme culture (négative) opposée au monde des chrétiens. Mais dans le prolongement de ce premier bouleversement représenté par l'incorporation de l'idée moderne de culture, le néolibéralisme, comme le montrent les Comaroff, a en effet joué un rôle crucial dans la représentation des cultures en *ressources* destinées à être mises sur le marché dans le cadre d'une entreprise collective de la communauté. Dans ces conditions, s'interroger sur l'« authenticité » de la mise en spectacle des cultures ou de la vente des productions identitaires peut apparaître comme quelque peu scolastique. Cette interrogation s'inscrit ici dans le cadre d'une tentative de démontrer une continuité culturelle qui serait assurée y compris par ce type de moyens, c'est-à-dire par une activité marchande conduisant à l'*empowerment*. L'*empowerment* finit ainsi par devenir la preuve de l'authenticité, l'autonomie et la résistance des cultures.

Le recours à cette notion d'*empowerment* mérite qu'on s'y arrête, et pas seulement parce qu'elle est intraduisible. Elle fait partie de ces catégories tellement ancrées dans les esprits que l'on en finit par oublier l'histoire de leur imposition (Bourdieu & Wacquant 2000). Le terme sature depuis un quart de siècle la production académique nord-américaine dans des domaines aussi divers que l'anthropologie, la psychologie, la sociologie du développement, tout comme le discours public, en particulier (mais pas seulement) dans les milieux dits libéraux (de gauche) : les groupes minoritaires et/ou dominés doivent être renforcés dans leur capacité à s'autonomiser, à se prendre en charge, à agir et réagir contre l'*hegemony* des dominants afin d'atteindre une émancipation individuelle et collective. Cette vulgate fait évidemment consensus : qui ne souhaiterait les pauvres moins pauvres, les faibles plus forts ? Mais, par-delà sa naturalisation dans le champ social où elle tient lieu bien souvent de morale et de programme politico-social passe-partout, la notion d'*empowerment* est d'abord une catégorie du management de l'entreprise post-fordiste. Il s'agit de développer le travail en équipes autonomes, en groupes de projet et, sous couvert de décloisonnement hiérarchique, de décentraliser les responsabilités afin d'augmenter la productivité et la compétitivité. L'*empowerment* est également un des instruments de la gouvernance néolibérale post-keynésienne et des politiques de « dégraissage » (*downsizing*) de l'État, dont est censée bénéficier la « société civile » au travers d'un

transfert de ressources et de services publics en direction de communautés locales, désormais considérées comme responsables de leur destin<sup>10</sup>. Le démantèlement de l'« État-providence » est la panacée néolibérale devant déboucher sur la fin de l'« assistanat » et sur l'*empowerment* des groupes locaux, facteurs de croissance économique.

La non-traductibilité de la notion fait sans doute écho à une singularité américaine, proprement culturelle en quelque sorte : la place qu'y tiennent les « communautés » (Jouve 2006 : 8), institutions intermédiaires entre l'État et les citoyens. L'*empowerment* issu des transferts publics ne peut bénéficier aux citoyens que par leur intermédiaire, en tant que ceux-ci sont inscrits dans une communauté, se définissent par rapport à elle. C'est à partir de ces *communities* que s'échafaudent des projets aux allures de troisième voie entre État et marché, et que se poursuivent des rêves d'*empowerment* émancipateur. Force est de constater que les Comaroff, en présentant le capitalisme ethnique comme facteur d'*empowerment*, ne sont pas parvenus à rompre, sur ce point au moins, avec le répertoire néolibéral dont ils entreprennent par ailleurs la critique.

Si les groupes ethniques sont compatibles avec leur mutation en entreprises, la voie est désormais bloquée pour une analyse de la domination et pour une critique sociale devenue sans objet. Reste à faire rentrer dans le modèle tout ce qui en déborde de toutes parts : que le capitalisme ethnique ne profite pas à tout le monde ; que des inégalités sociales d'un genre nouveau ont surgi ; que de nouveaux rapports de pouvoir sont apparus, qui ne peuvent plus être pensés ni justifiés en termes traditionnels. Les Comaroff en ont pourtant fait le constat, lorsqu'ils écrivent que, chez les Bafokeng, pour ne prendre que ce seul exemple, « la vaste majorité endure une pauvreté "inacceptable" : 39 % sont sans emploi, près de 95 % utilisent des latrines enterrées, moins de 13 % ont l'électricité » (p. 109). On pourrait ajouter une pollution atmosphérique effroyable (la plus grande raffinerie de platine au monde se trouve à Rustenburg) et des statistiques record du sida. Sans oublier les conditions de travail de la main-d'œuvre travaillant dans les mines et les conflits sociaux meurtriers du mois d'août 2012, durant lesquels 34 mineurs en grève ont été tués par la police tirant dans la foule à balles réelles. Janus ne montre parfois qu'un seul visage...

Ce sont ces questions auxquelles s'attache la Néo-Zélandaise Elizabeth Rata, dans sa tentative pour penser à partir du cas maori ce qu'elle appelle le « capitalisme néotribal » (Rata 2000, 2003a), en mettant au cœur de son analyse tout ce que les Comaroff en évacuent, à savoir la dimension

10. Sur les débats sur l'*empowerment* cf., parmi une abondante littérature, Bernard Jouve (2006).

idéologique et la sociologie des élites indigènes. Curieusement, ses travaux ne sont pas mentionnés par les auteurs d'*Ethnicity, Inc.*, alors qu'ils ont soulevé un certain écho en Nouvelle-Zélande et qu'ils ont fait l'objet d'un article (Schröder 2003) examinant leur possible transposition à l'analyse de l'ethnocapitalisme chez les Indiens d'Amérique du Nord, auquel les Comaroff consacrent pourtant un chapitre.

Le dossier maori représente, en effet, un cas particulièrement exemplaire des conséquences de la mise en œuvre des politiques néolibérales sur la mutation des groupes ethniques en entreprises. À partir de 1984, sous l'impulsion des travaillistes, convertis aux vertus du marché, débute le démantèlement du *Welfare State* néo-zélandais, un des plus avancés au monde. Sur fond de dérégulation et de privatisation généralisées, les affaires maories sont déléguées aux organismes censés être représentatifs des « tribus » maories (*iwi*). Ce mouvement dit de *devolution* s'accompagne de transferts massifs de ressources publiques et de compétences en matière d'aides sociales, de santé, d'éducation, de formation, etc. La *devolution* s'accomplit avec le soutien enthousiaste des leaders maoris, convaincus entre-temps par le gouvernement que le *Welfare* était la cause des inégalités sociales dont les Maoris étaient victimes. Le profond changement des relations entre les Maoris et l'État se traduit par l'officialisation d'un biculturalisme présenté comme un partenariat contractuel entre deux groupes ethnoculturels, les Maoris (15% de la population en 2006) et les Pakeha (Néo-Zélandais d'origine européenne). Un document oublié, le traité de Waitangi, avait scellé en 1840 la subordination d'une quarantaine de chefs maoris à la Couronne britannique, en échange de la reconnaissance et de la protection de leurs terres et de leurs ressources naturelles. Sorti du placard, il fut présenté comme la charte fondatrice d'un État biculturel. Un tribunal spécial (Waitangi Tribunal) avait été institué, en 1975, pour statuer sur les demandes de réparations des spoliations subies par les Maoris en violation du traité : dix ans plus tard, croulant sous les demandes, il était devenu un des hauts-lieux de la juridification des relations entre les Maoris et l'État.

La mise en place de la *devolution* a débouché sur l'accélération de la bureaucratisation des organisations tribales et leur transformation en entreprises. L'*incorporation* des *iwi* fit l'objet d'une législation (Runanga Iwi Act, 1990) déterminant les conditions de l'appartenance tribale (et donc de l'accès aux ressources contrôlées par ces organisations), tout en prescrivant les modalités de la structuration des entités tribales destinées à être reconnues comme partenaires de l'État. Les *iwi* maoris se trouvent ainsi transformés en organisations bureaucratisées, dont l'organigramme comprend typiquement (comme dans la plupart des cas évoqués

par les Comaroff) une subdivision chargée des affaires sociales et une holding composée d'entreprises privées, dont le capital de départ est apporté par des transferts publics (qu'il s'agisse des budgets délégués par l'État ou des réparations accordées par la justice).

Ces « néotribus », comme les appelle Elizabeth Rata, sont devenues des entreprises comme les autres, à ceci près qu'il y a, dans ce cas, propriété collective des ressources tribales (« les terres, les mers et les savoirs », dit Rata), toutes désormais transformables en marchandises, y compris la culture en tant que propriété intellectuelle du groupe, protégée à ce titre par de stricts copyrights. Les ressources naturelles se trouvant sur les territoires tribaux, ou sur lesquelles les *iwi* peuvent être fondés à revendiquer des droits selon leur interprétation des termes du traité de Waitangi, deviennent aliénables par les néotribus et entrent dans le domaine de la marchandise. L'ensemble des réalités naturelles d'origine pré-européenne a dès lors vocation à être considéré comme propriétés tribales. Les tribus réclament ainsi devant les tribunaux des droits sur l'exploitation touristique de l'observation des baleines ou sur l'usage des ondes hertziennes, tandis que l'on dispute du statut de la truite, espèce importée par les Européens (Kingsbury 2002 : 128-129).

Cette formation sociale et économique se caractérise également par le rôle qu'y joue une « idéologie néotraditionnelle », produite par une « élite néotribale » dont elle sert les intérêts (Rata 2011). Ce groupe d'agents contrôle les ressources de la tribu, les critères de l'appartenance tribale, l'interprétation du traité et la représentation de la culture maorie. Il tire sa puissance de son rôle d'intermédiaire (*brokerage role*) avec l'État. Cette élite est parvenue à accréditer l'idée selon laquelle les tribus « incorporées » seraient, non seulement les continuatrices, mais aussi les héritières des tribus pré-européennes. Or, insiste Elizabeth Rata, les *iwi* contemporains sont une organisation sociale d'une tout autre nature, basée sur le contrat et l'appartenance individuelle, et sur des rapports sociaux et économiques de type capitaliste.

L'idéologie de la continuité sociale et culturelle est tout d'abord mise en œuvre dans le cadre des relations avec l'État, lorsqu'il s'agit d'argumenter des demandes de réparation auprès du tribunal de Waitangi ou de faire valoir que la néotribu est bien la représentante légitime d'une communauté historique et, qu'à ce titre, elle est fondée à percevoir et à administrer les ressources transférées par l'État. Mais l'argument de la continuité est également invoqué afin de délégitimer les revendications concurrentes d'autres collectifs maoris, reposant sur la résidence et non sur la filiation, auxquels adhèrent bon nombre de Maoris urbanisés : 85 % des Maoris vivent, en effet, en dehors des frontières des « tribus

traditionnelles » et 70 % en zone urbaine. Une part importante d'entre eux n'entretient qu'une relation très distendue avec leur *iwi* d'origine comme avec la culture et la langue maories : lors du recensement de 2006, 85 % des Maoris n'avaient pas le maori pour langue maternelle et 20 % ne pouvaient (ou ne voulaient) indiquer leur tribu d'appartenance. Ces « tribus urbaines » (Urban Maori Authorities, surnommées « Urban *iwi* »), elles-mêmes constituées en entreprises, sont placées de fait en concurrence vis-à-vis des néotribus dites « traditionnelles » pour la captation des contrats et des ressources publiques. Exclues de la politique de réparations, qui ne bénéficie qu'aux tribus historiques, les « *iwi* urbains » ont dû (avec succès) faire la preuve qu'eux aussi fonctionnaient comme « fournisseurs de services » (*service providers*) auprès de leurs « clients » maoris urbains et, qu'à ce titre, ils étaient fondés également au partage des ressources publiques transférées par l'État dans le cadre de la *devolution*. En concurrence entre elles, les élites à la tête des ethno-entreprises maories s'accordent pourtant sur l'essentiel. Le consensus est total sur les valeurs du néolibéralisme, comme sur le biculturalisme et l'ethnisation des rapports sociaux et politiques.

Au sein des « tribus traditionnelles », l'idéologie de la continuité culturelle et généalogique permet également d'occulter la nature de classe, proprement moderne, de la domination des élites néotribales. De plus, les inégalités nouvelles déterminées au sein des ethno-entreprises peuvent « d'autant mieux passer pour inaperçues que ces tribus sont représentées comme des structures communautaires où l'exploitation n'a pas sa place » (Rata 2003b : 53), et où les relations sociales et économiques sont censées être l'expression d'une « logique du don » et de la réciprocité (proprement maorie), et non d'une « logique de la marchandise » (typiquement occidentale) (Rata 2011 : 369-371). Le « néotraditionalisme » apparaît ainsi comme l'idéologie même du capitalisme néotribal, une composante intrinsèque de son fonctionnement et de sa reproduction.

Ingo Schröder écrit que « le grand avantage de la théorie du capitalisme néotribal de Rata sur les approches particularistes qui l'ont précédée est qu'elle offre un modèle explicatif qui fait le lien entre les politiques tribales, l'économie et l'idéologie » (2003 : 449). L'argumentation de Elizabeth Rata, centrée sur l'émergence de l'ethno-entreprise dans le contexte de l'instauration d'un biculturalisme néolibéral et sur la manière dont une idéologie culturaliste occulte et légitime à la fois des rapports de classe émergents, serait sans doute jugée trop objectiviste par les Comaroff, davantage soucieux du ressenti des acteurs et des possibles effets d'*empowerment* induits malgré tout par l'invocation des racines et la marchandisation de la culture. Les deux positions seraient-elles



complémentaires ? Sans doute pas sur l'*empowerment*, même si Elizabeth Rata jugerait peut-être positifs certains aspects de la « renaissance culturelle maorie » du début des années 1980, à laquelle elle a directement pris part, et qui a notamment débouché sur l'entrée de la culture et de la langue maories dans les programmes scolaires<sup>11</sup> (le maori est désormais langue officielle), mais au prix d'une réification très controversée (Sissons 1993 ; Van Meijl 1999) dont elle a interrogé les fonctions idéologiques. Les convergences sont cependant nombreuses, notamment sur la question de la juridification des rapports à l'État, sur le lien entre l'ethno-preneurialisme moderne et le néolibéralisme, sa doctrine comme ses pratiques, et, généralement, sur la transformation des rapports entre l'État et les citoyens.

C'est sur ce point que se conclut d'ailleurs l'ouvrage des Comaroff, qui proposent d'étendre le modèle d'*Ethnicity, Inc.* à d'autres réalités du moment néolibéral, notamment à l'État postnational (« Nation, Inc. ») qui, selon eux, ne se comporterait guère autrement que n'importe quel business ethnique : changé en entreprise concurrentielle devant lutter pour attirer des capitaux et répondre aux exigences des agences de notation, peuplé de sujets entrepreneuriaux devenus actionnaires, l'État lui-même vendrait une image de marque brevetée et ferait commerce d'une culture nationale. Et d'évoquer l'Azienda Italia de Berlusconi et plusieurs autres *corporate states* (« Britain, PLC [*public limited company*] », « Russia, Inc. », etc.). Cette rapide esquisse finale laisse tout de même le lecteur sur sa faim : comment rendre compte de la persistance au travers des mutations actuelles de la coexistence d'*Ethnicity, Inc.* (et de la dépolitisation marchande de la culture, pour le dire vite) avec d'autres formes où culture et politique, culture et religion sont (toujours) étroitement combinées ? Et l'on peut songer, bien sûr, aux nationalismes ethnoculturels, qui ont la vie dure, ou à l'islamisme radical.

Ces points aveugles n'affaiblissent guère l'intérêt et l'importance de l'ouvrage. On aurait pourtant aimé les voir préciser et développer, d'autant que le propos des auteurs se situe à un haut niveau de généralité. Mais c'est justement un des mérites des Comaroff que d'avoir tenté de dégager les caractéristiques générales d'un phénomène si divers en apparence que, face au climat de *political correctness* que l'on sait,

11. Lors du recensement de 2006, moins d'un quart des Maoris disent pouvoir tenir une conversation en maori sur des sujets de tous les jours et à peine un jeune de moins de 15 ans sur six, en dépit du fait que le *reo maori*, symbole par excellence de la renaissance culturelle et langue officielle de l'État néo-zélandais, soit enseigné à l'école. Les jeunes urbains, masculins en particulier, sont les moins susceptibles de s'exprimer en maori.



beaucoup auraient préféré rendre les armes, se réfugiant derrière l'alibi de la « complexité ». D'autant qu'il y avait quelque courage à prendre à bras-le-corps depuis les États-Unis et l'Afrique du Sud la question du « *business* de l'identité » pour tirer les conséquences anthropologiques de la planétarisation du néolibéralisme.

Université Paul Valéry Montpellier 3 – Institut universitaire de France  
alain.babadzan@univ-montp3.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : néolibéralisme/*neoliberalism* – capitalisme néotribal/*neotribal capitalism* – marchandisation de la culture/*commodification of culture* – incorporation – *empowerment* – Pomo – Maoris.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Audier, Serge

2012 *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*. Paris, Grasset (« Mondes vécus »).

Babadzan, Alain

2009 *Le Spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*. Paris, L'Harmattan (« Connaissance des hommes »).

Benjamin, Walter

2012 [1936] *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, in *L'Art comme photographie*. Trad. par Lionel Duvoy. Paris, Allia.

Bourdieu, Pierre & Loïc Wacquant

2000 « La nouvelle vulgate planétaire », *Le Monde diplomatique* mai 2000 : 6-7.

Brown, Michael F.

1996 « On Resisting Resistance », *American Anthropologist* 98 (4) : 729-735.

Brown, Wendy

2003 « Neo-Liberalism and the End of Liberal Democracy », *Theory and Event* 7 (1) : 1-21.

Brubaker, Rogers

2001 « Au-delà de l'« identité » », *Actes de la recherche en sciences sociales* 139 : 66-85.

Comaroff, John

2011 « The End of Neoliberalism ? What Is Left of the Left ? », *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 637 (1) : 141-147.

Foucault, Michel

2004 *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Éd. par Michel Senellart. Paris, Gallimard-Le Seuil (« Hautes études »).

2008 *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*.

Ed. by Michel Senellart and translated by Graham Burchell. Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan.

Geismar, Haidy

2005 « Copyright in Context : Carvings, Carvers, and Commodities in Vanuatu », *American Ethnologist* 32 (3) : 437-459.

Jouve, Bernard

2006 « L'empowerment : entre mythe et réalités, entre espoir et désenchantement », *Géographie, économie, société* 8 (1) : 5-15.

Kingsbury, Benedict

2002 « Competing Conceptual Approaches to Indigenous Group Issues in New Zealand Law », *University of Toronto Law Journal* 52 : 101-134.

Lemke, Thomas

2001 « "The Birth of Biopolitics" : Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality », *Economy and Society* 30 (2) : 190-207.

Ortner, Sherry

1995 « Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal », *Comparative Studies in Society and History* 37 (1) : 173-193.

Rata, Elizabeth

2000 *A Political Economy of Neotribal Capitalism*. Lanham, Lexington Books.

2003a « An Overview of Neotribal Capitalism », *Ethnologies comparées* 6 [http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r6/e.r.htm].

2003b « Late Capitalism and Ethnic Revivalism : A "New Middle Age" ? », *Anthropological Theory* 3 (1) : 43-63.

2011 « Discursive Strategies of the Maori Tribal Elite », *Critique of Anthropology* 31 (4) : 359-380.

Sahlins, Marshall

1992 « The Economics of Develop-Man in the Pacific », *RES, Anthropology and Aesthetics* 21 : 13-25.

1993 « Goodbye to Tristes Tropes : Ethnography in the Context of Modern World History », *Journal of Modern History* 65 (1) : 1-25.

1999 « Two or Three Things that I Know about Culture », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (3) : 399-421.

Schröder, Ingo W.

2003 « The Political Economy of Tribalism in North America : Neotribal Capitalism ? », *Anthropological Theory* 3 (4) : 435-456.

Sissons, Jeffrey

1993 « The Systematisation of Tradition : Maori Culture as a Strategic Resource », *Oceania* 64 (2) : 97-116.

Van Meijl, Toon

1999 « Fractures culturelles et identités fragmentées : la confrontation avec la culture traditionnelle dans la société maori postcoloniale », *Journal de la Société des Océanistes* 109 : 53-70.

Wallerstein, Immanuel

1983 *Historical Capitalism*. London, Verso.